



diritto & religioni

Semestrale
Anno XIII - n. 1-2018
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

25

 LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XII - n. 2-2017
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi - Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

M. Jasonni, L. Musselli (†)

G.J. Kaczyński, M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI RESPONSABILI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

G. Bianco, R. Rolli

M. Ferrante, P. Stefani

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,

segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Giuseppe D'Angelo - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Vincenzo Pacillo - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

Diritto canonico e questione femminile

EMMA GRAZIELLA SARACENI

1. *Esiste propriamente una “questione femminile” nel diritto canonico?*

A cinquant'anni dal Concilio ecumenico Vaticano II, gli studi intorno alla cosiddetta “questione femminile”, come espressione intesa a compendiare una pluralità di tematiche e di prospettive di ricerca relative al significato e al ruolo della donna nella Chiesa, hanno raggiunto un tale livello di maturità epistemologica da richiedere, anche alla canonistica, sforzi di indagine specifici e crescenti.

Se infatti il pensiero femminista (nella versione angloamericana del *gender* o in quella europea della differenza sessuale), avviato dalle rivoluzioni femminili del XX secolo, ha sollecitato riletture nei più vasti ambiti della storia della spiritualità, della teologia e dell'antropologia cristiana, sintoniche alle prospettazioni ecclesiologiche del Novecento, non sembra che la canonistica contemporanea possa sottrarsi ad una più approfondita analisi dei propri assetti istituzionali e istituti giuridici (quando non addirittura ad un ripensamento globale del proprio diritto oggettivo), alla luce di questa nuova ermeneutica, se non vuole disattendere gli importanti risultati del dialogo con la cultura contemporanea e di una piena realizzazione della giustizia intraecclesiale nella regolamentazione dei rapporti interpersonali e degli assetti del potere.

Va infatti precisato che quel “segno dei tempi”, già molto addietro riconosciuto dal Magistero¹ nella presa di coscienza femminile circa il valore ed i ruoli (intesi per lo più sul versante dello spazio pubblico) delle donne, e che oggi occupa con tanta frequenza l'insegnamento e le iniziative riformiste promosse da Papa Francesco, non soltanto non va confuso con la ideologia

¹ Secondo la nota espressione di Giovanni XXIII, Lettera Enc. *Pacem in terris*, n. 22, in AAS 55, 1963, pp. 254-304.

del *gender* nella sua versione più decostruttiva, apertamente condannata dalla Chiesa, e da questa ritenuta pericolosa e fuorviante².

Non andrebbe nemmeno, l'approccio ermeneutico che da tale impostazione consegue, diminuito nella propria portata euristica, quando si intenda il genere – come correttamente si deve – nel suo nucleo semantico primordiale (ma non per questo meno pregno)³ che indica la differenza sessuale⁴.

Un registro sessuato, nell'interpretazione del diritto canonico può infatti assumersi, come piuttosto recentemente si tende a fare, non solo negli studi della storia e delle fonti del diritto canonico, per rivelare asimmetrie nella distribuzione dei poteri, omologazioni, rapporti di forza, o al contrario felici espressioni di dinamiche inclusive; per ricercare, ancora, la matrice umana o divina dei precetti che giustificano identità e differenze di trattamento.

Più incisivamente, si può ritenere che la prospettiva suggerita appartenga alla dimensione giuridica intraecclesiale nella stessa misura in cui al diritto appartengono la disciplina del fatto umano inteso nella sua componente di statuti personali e di relazioni sociali, ovvero la realizzazione di un'autentica giustizia.

C'è invero una cifra di giustizia radicale al fondo della metodologia che utilizza la differenza sessuale e le specificità personali ad essa riconnesse (al livello biologico, antropologico e ontologico della persona umana) come chiave di lettura di relazioni e modelli presenti in tutte le branche del sapere umanistico.

Nello specifico del diritto canonico, è stato evidenziato come una visione realistica del diritto imponga da un lato la predisposizione di statuti personali (cioè di insiemi di situazioni giuridiche soggettive) corrispondenti alla *struttura ontologica della persona*, in modo di esprimere adeguatamente la sua condizione individuale; dall'altro, richieda che la dignità personale si affermi attraverso relazioni improntate ad un *riconoscimento reciproco e simmetrico*,

² Può consultarsi il noto documento della Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004, in *Il Regno. Documenti*, n. 15, 2004, p. 473, n. 8. Più di recente può vedersi l'*Instrumentum laboris* del Sinodo straordinario dei vescovi su *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, i cui nn. 121-126 (in punto di contraccezione) e nn. 110-120 (in punto di amore omosessuale) fanno riferimento alla "ideologia del gender". Il pensiero di genere viene riprovato dalla Chiesa cattolica quando inteso nella sua variante culturale estrema, che nega le diversità biologiche per affermare una fondazione puramente culturale e sociale (cioè in buona misura convenzionale) delle identità sessuali.

³ Viste anche le recenti operazioni ermeneutiche volte a valorizzarne il significato nell'ambito della ricerca teologica. Cfr. BENEDETTA ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma, 2013.

⁴ Ciò che ne costituisce la matrice storica. Sul tema, CRISTINA SIMONELLI, *Teologia differenza e gender: un dibattito aperto*, in *St Pat*, n. 62, 2015, pp. 73-88

secondo un ordine oggettivo della convivenza umana⁵.

Si evidenzia così, in altre parole, la antica, sottesa concezione dei diritti soggettivi come espressione della giusta misura di partecipazione al diritto oggettivo di un dato ordinamento.

Questa fondazione, per così dire, metafisica si arricchisce, nel diritto della Chiesa, del dato sacramentale, appartenendo la giustizia dell'ordine umano delle relazioni intraecclesiali al piano della Redenzione, nel senso di realizzare, già nella compagine visibile dell'istituzione terrena ecclesiastica, il mistero della salvezza e di contribuire poi a questo esito in termini escatologici.

Infatti, non va dimenticato che il diritto canonico è anche un segno sacramentale (sia pure in senso analogico), realizzando attraverso la propria opera di mediazione la missione salvifica di Cristo.

Pertanto le posizioni soggettive e le relazioni di tutti i membri della Chiesa devono essere improntate, oltre che alla dignità naturale della persona umana, alla dignità soprannaturale dei cristiani, ed al precetto evangelico della carità fraterna, cioè a quella reciprocità nella fratellanza che supera la giustizia terrena con l'“oltre misura” dell'amore dovuto e richiede oltre che la rinuncia ad ogni strumentalizzazione egoistica dei propri diritti, la convergenza di ognuno verso il “noi ecclesiale”.

Una simile giustizia caritatevole, operante tra i membri del Popolo di Dio, appartiene nientemeno che al dominio della *oggettività visibile della comunione*, e dunque mira a realizzare quella particolarissima esperienza, anche giuridica, di condivisione e di mutua interiorità che ha segnato, con impronta originalissima, la storia della Chiesa⁶ e che ne connota l'identità.

La realizzazione giuridica del principio della *communio*, come anche quella delle acquisizioni della ecclesiologia e della teologia novecentesche (soprattutto in ordine alla parità, di dignità e di azione, di tutti i battezzati nella cooperazione alla edificazione del Corpo di Cristo), riposa dunque anche sulla soluzione della cosiddetta questione femminile.

Non può darsi comunione senza le donne, si potrebbe, provocatoriamente, affermare senza promuovere la realizzazione della giustizia al primo livello delle relazioni comunionali quello tra maschile e femminile (la differenza sessuale essendo il modello più assoluto di diversità e costituendo, dal punto di vista antropologico, l'esempio del più alto grado di complementarietà uma-

⁵ ILARIA ZUANAZZI, *La donna soggetto e protagonista nel diritto della Chiesa, Relazione al convegno “Va' dai miei fratelli. Di' loro” (Gv 20,17). Le voci delle donne nella Chiesa*, Torino, 29 marzo 2014. CARLOS ERRAZURIZ MACKENNA, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 31 ss, p. 51 ss.

⁶ CARLOS ERRAZURIZ MACKENNA, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., pp. 32-33.

namente sperimentabile); come è stato sostenuto, l'interazione tra queste due componenti della società ecclesiale illumina la comprensione della struttura interna del Popolo di Dio e della stessa Chiesa⁷.

Per anticipare, in conclusione di questa premessa, qualche considerazione di tipo tecnico-giuridico (che più oltre si avrà cura di sviluppare) va aggiunto che, come ogni quesito costruito a partire dal binomio identità-differenza, anche quello del genere sessuato, quale radice di eventuali diversità di trattamento, è un problema che può pensarsi giuridicamente in termini di ragionevolezza (come è stato recentemente proposto).

Guardando alle fonti (nella loro doppia derivazione, umana e divina), da un lato, e allo statuto ontologico della persona, dall'altro, si è dunque condotta un'analisi delle situazioni giuridiche soggettive dei fedeli, in rapporto a quella che, secolarmente, potrebbe chiamarsi la distribuzione del potere, in termini di proporzionalità, fondatezza, ragionevolezza, appunto.

Lo si vedrà più avanti nel dettaglio; si può tuttavia sin d'ora anticipare che la complessità che normalmente inhabita la parallela tematica della ragionevolezza sul versante laico, e che è dovuta all'innesto del tema identità-differenza sul doppio registro di natura e cultura, si arricchisce qui dell'ulteriore elemento della sovranatura.

2. *Le possibili dimensioni del femminile (ricordando Edoardo Dieni)*

È passato quasi un ventennio da quando una voce isolata di un fine canonista – e prima ancora umanista- prematuramente scomparso, si accingeva a studiare l'intera problematica della donna nella Chiesa (e nelle Confessioni religiose), muovendo sia dalla prospettiva ecclesiasticistica⁸ del raffronto tra principio di non discriminazione in base al sesso e possibili trattamenti discriminatori, praticati all'interno dei gruppi religiosi, sia da punti di vista più squisitamente canonistici⁹.

Ne emergevano quelle idee di fondo che avrebbero orientato la futura ricerca verso esiti di maturazione tali da investire il piano della dogmatica giuridica, e che sono essenzialmente identificabili nella critica delle categorie

⁷ ILARIA ZUANAZZI, *La reciprocità nell'equivalenza e nella differenza quale paradigma della condizione delle donne nella Chiesa*, Relazione al Convegno *Donne e appartenenze confessionali tra diritto dello Stato e diritti religiosi*, Trento, 23-24 novembre 2017.

⁸ Una delle più risalenti pubblicazioni dell'Autore: EDOARDO DIENI, *Appartenenza religiosa e diritti della donna: per una mappatura preliminare del campo d'indagine*, in *QDPE*, n.1/ aprile 2000, p. 217 ss.

⁹ Tra le prime pubblicazioni dell'Autore sul tema, si segnala EDOARDO DIENI, *Il volto materno del diritto canonico*, in www.nomokanon.de/abhandlungen/013.htm.

giuridiche della tradizione liberale dei diritti, mossa a partire dagli studi della filosofia politica e della filosofia del diritto (ultimamente influenzati dalle teorie psicologiche e dal femminismo giuridico); nella valorizzazione del personalismo cristiano, storicamente sperimentabile nella regolamentazione delle relazioni interpersonali (per antonomasia nel modello della relazione sponsale), attraverso un'attenta analisi delle fonti e della più genuina tradizione canonistica; nell'integrazione dei modelli "di genere" – maschile e femminile – nell'interpretazione del diritto canonico, come diritto della cura, e nella rappresentazione androgina dell'Istituzione cattolica (anch'essa, per eccellenza, strumento curativo)¹⁰.

Non solo la vastità e la profondità di una tale ricerca appaiono tutt'oggi insuperate, ma sembra anche di poter affermare che i livelli essenziali dell'indagine sul tema della donna (o del femminile) nella Chiesa siano stati fissati.

In particolare, questi consisterebbero in una – semplificando- triplice prospettiva: quella più nota (e più ovvia) del ruolo riservato alla donna nella comunità ecclesiale, cioè se ella abbia diritti e doveri propri, prerogative, poteri e responsabilità specifiche; quella teologico-ecclesiologica, volta a ridefinire la Chiesa come sacramento e come Istituzione, alla luce della differenza di genere; quella, infine, dogmatica, che investe l'intera prospettazione dell'ordinamento canonico e del suo diritto secondo gli stereotipi di maschile e femminile, intesi in senso idealtipico.

Mentre però ai primi due livelli dell'analisi si affolla, soprattutto in questi ultimi anni, una pluralità di studi¹¹, al ricordato Autore va il riconoscimento di avere indicato e, da solo, percorso, quella nuova e terza dimensione, che conviene dunque esporre sinteticamente, premettendola – in quanto posizione dot-

¹⁰ La sintesi e il fiore degli studi condotti dall'Autore sul tema si può ritrovare in EDOARDO DIENI, *Il diritto come "cura". Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2007.

¹¹ Specificamente rivolte allo statuto giuridico femminile sono già le considerazioni di STEFANO OTTANI, *Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale: premesse e prospettive*, in *Apollinaris*, XXXVIII, Roma, 1985, pp. 69-118; JUAN IGNACIO BAÑARES, *La consideracion de la mujer en el ordenamiento económico*, in *Ius canonicum* XXVI, 1926, p. 246 ss.; ADELE ZANNONI MESSINA, *La presenza della donna nella vita della Chiesa*, in *I laici nel diritto della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1987, pp. 132-138; SILVIA RECCHI, *La donna nella disciplina del nuovo codice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, II, 1989, pp. 203-210; MARIA BLANCO, *La mujer en el ordenamiento jurídico canonico*, in *Ius Ecclesiae*, IV, 1992, pp. 615-627; GIORGIA CASSANDRO, *La donna nella Chiesa d'oggi: problemi e prospettive*, in *Il Dir. Fam. e Pers.*, XXII, 1993, pp. 1380-1394; DONATA HORAK, *In tema di uguaglianza dei christifideles; la posizione della donna nell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *Diritto "per valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, pp. 262-273; CARMEN PENA GARCIA, *Status juridico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia*, in *Rev. Esp. Der. Can.*, LIV, 1997, pp. 695-700; MARIA ELENA OLMOS ORTEGA, *La consideracion de la mujer en los documentos de la Iglesia*, in *Rev. Esp. Der. Can.*, LV, 1988, pp. 233-254. Per la letteratura più recente, si rinvia alle note 72, 73, 75 (relativamente allo statuto giuridico comune di tutti i fedeli); 76, 77 e *passim* (con riguardo più specifico alla questione femminile).

trinale originale e isolata – alla trattazione più generale del tema in oggetto¹².

La geniale applicazione degli studi del femminismo giuridico ai paradigmi del diritto canonico, muove – come si è accennato – dalla dichiarata risposta del giurista de quo alle istanze etiche sottese alla crisi del diritto contemporaneo, ed in particolare, all’esigenza di promuovere un diritto *neo-umanista* nell’età contemporanea della tecnica e dell’utilitarismo economicista.

L’aspetto “femminile” del diritto canonico consisterebbe anzitutto nella sua finalità curativa, specifica e propria, che sorprendentemente anticipa di molti secoli la moderna *etica del care*; mentre infatti i diritti soggettivi, costruiti sulla categoria liberale dell’individuo, rappresenterebbero un tratto maschile, la sollecitudine per l’altro, la cura, l’empatia, meglio esprimerebbero le caratteristiche femminili.

Un terreno privilegiato di verifica sarebbe rappresentato dal rapporto coniugale, nella sua prospettiva curativa, come storicamente disciplinata, secondo la versione più rigidamente juscorporalista, ovvero in rappresentazioni temperate dagli aspetti più spirituali del coniugio; ed ancora, da quelle espressioni storiche della disciplina matrimoniale volte alla protezione della parte debole del rapporto, e al riconoscimento di varie forme di solidarietà interpersonali.

Al livello ordinamentale, le coppie oppositive ricavabili dalla bipolarizzazione sessuale attribuirebbero al femminile i seguenti aspetti (ed al maschile lo speculare l’inverso): la flessibilità del diritto, con i relativi istituti e strumenti canonicamente atti a realizzarla (amministrativistici, quali, ad esempio, la dispensa, la *tolerantia*, la *dissimulatio*, e non, come ad esempio l’equità canonica, il diritto particolare, il diritto consuetudinario, etc...); l’argomentazione, la persuasione, e dunque ogni aspetto pedagogico connesso al diritto come retorica ed il cd. “soft law” (l’argomentazione femminile non si baserebbe sulla deduzione logica quanto piuttosto sulla ponderazione equitativa che appartiene alle operazioni di bilanciamento dei valori¹³); i tratti di “common law” rinvenibili nell’ordinamento canonico (in specie nel diritto suppletorio: il diritto curiale e la dottrina giuridica).

Più al fondo, la rappresentazione femminile del diritto richiamerebbe quel senso sostanziale della giustizia materiale (espresso anche dalle forme di obiezione di coscienza¹⁴) basato sul sentimento di empatia, o – cristianamente – di *pietas*, che in un ordinamento ideale si rivela, auspicabile completamento

¹² EDOARDO DIENI, *Il diritto come “cura”*, cit.

¹³ Cfr. *op. ult. cit.*, p. 47, e ivi note 136 e ss.

¹⁴ Cfr. *op. ult. cit.*, p. 40 e ss.

dell'aspetto maschile del diritto: la certezza formale e la razionalità astratta.

Ci si può allora domandare, proseguendo sulla falsariga di queste riflessioni, e cioè adottando un registro di dogmatica giuridica, se anche il potere ecclesiastico, quello gerarchico, come massima espressione dell'Istituzione curativa per eccellenza (la Chiesa appunto), nella sua ritrovata configurazione di *munus*, cioè di servizio svolto nell'interesse altrui, non si presti a rivelare un tratto femminile, esprimendo sollecitudine verso il destinatario di "atti potestativi".

Non sia cioè, anche, francescanamente, materno, come è vero che la madre non domina ma governa, educa e guida con tenerezza (Francesco d'Assisi, *I Regola non bollata* 9, II)¹⁵.

Non sfuggirà come la cura costituisca un elemento della definizione classica (tomistica) della legge, cioè dell'atto che per antonomasia esprime il potere pubblico, esercitato dal Pastore sulla comunità di cui è responsabile

È singolare allora che proprio da questa cura le donne siano state, e in parte siano tuttora, estromesse¹⁶.

3. *Spunti di teologia e di ecclesiologia nella "Ecclesia semper reformanda"*

È noto come la teologia del Novecento abbia approfondito il tema della bipolarità sessuale applicandolo alla realtà sacramentale della Chiesa, con il risultato di evidenziare il doppio principio, petrino e mariano, che connota il volto dell'istituzione ecclesiastica¹⁷, e che tanto spesso compare nei documenti del Concilio ecumenico Vaticano II¹⁸.

¹⁵ In ordine al potere come reciproco servizio, l'"alter ego" femminile di Francesco, Santa Chiara, prescrive nella sua Regola che la madre superiora debba esercitarlo umilmente e "conferire con tutte le sorelle circa le cose da trattarsi, perché spesso il Signore manifesta ciò che è meglio nel più piccolo" - *Regola di Santa Chiara* IV, 17. Molti spunti in ordine al potere come protezione, cura e misericordia, possono rinvenirsi nella vita religiosa femminile francescana che, come ricorda un'illustre studiosa, ha segnato, una *femminilizzazione* del cristianesimo europeo tra il XIII ed il XVI secolo. Così ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa: una storia di genere*, Carocci ed., Roma, 2017, partic. 99 ss.

¹⁶ Nel senso che non possono assumere attraverso l'emanazione di leggi, la responsabilità pastorale di una comunità.

¹⁷ Basterà pensare alla teologia sessuata di HANS URS VON BALTHASAR, in *Lo spirito e l'istituzione*, trad. it. Brescia, 1979, ispirata dalla mistica di ADRYENNE VON SPEYER, *Mistica oggettiva*, antologia di scritti a cura di B. ALBRECHT, Milano, 1985, partic. pp. 180-182.

¹⁸ L.G., nn. 15, 28, 41, 51; D.V., n. 3; G.S., nn. 21 e 92; U.R., nn. 7, 15 e 20; P.O., nn. 2 e 5; G.E., n.2; N.A. n. 5; D. H., n. 15; A.G., nn. 2 e 11; fanno riferimento a Dio-Padre; S.C., n. 103; L.G. nn.15, 46, 52, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 69; U.R., n.15; O.E., n.30; fanno riferimento a Maria-Madre. La figura della Madre Chiesa compare in S.C., nn. 14, 60, 85, 102, 122; L.G., nn.6, 14, 15, 42; D.V., nn. 11 e 19; G. Ae., Proemio; I. M., n.2.

Dal punto di vista istituzionale, questo segna la comunità ecclesiale sia in senso patriarcale che matriarcale, conferendo ad essa quei particolari tratti (secondo una nota espressione) di *Rex tremendae maiestatis* e, contemporaneamente, di *Mater misericordiae*.

Un'androginia, per così dire, oggetto di ammirato interesse nelle celebri riflessioni di filosofia politica e di diritto ecclesiastico condotte da illustri autori passati¹⁹, e che più recentemente si presta a descrivere l'ordinamento giuridico canonico in termini di *complexio oppositorum*, strutturata attorno ai formanti del principio autoritativo-patriarcale (che comporta rigidità, rigorismo, certezza del diritto in senso formale) e principio epicheietico-matriarcale (che significa flessibilità, indulgenza, certezza materiale del diritto)²⁰.

Ai fini di questo lavoro va evidenziato come la Chiesa nel suo essere realtà sacramentale e misterica, dal doppio elemento divino e umano, presenti una connotazione femminile in quanto Sposa di Cristo e Suo corpo mistico²¹.

E proprio intorno ai tratti femminili si sono recentemente sviluppate correnti della teologia che, attraverso l'esegesi delle fonti scritturistiche di Antico e Nuovo Testamento, hanno evidenziato le metafore della maternità di Dio²² ed i possibili caratteri femminili della figura di Cristo e della Trinità²³, di Paolo e, come testimonia la storia della spiritualità, di alcuni Santi²⁴.

Peraltro viceversa, è stato notato anche, come ad alcune grandi Sante (Chiara d'Assisi, Caterina da Siena, ad esempio ed altre ancora) possano ascrivere tratti tipicamente maschili (di ego, coraggio, determinazione), riscontrabili pure in figure di spicco nella storia della Chiesa (come le badesse)

¹⁹ Come ricorda EDOARDO DIENI, *Il diritto come "cura"*, cit., p. 22 ss., che si riferisce a CARL SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica. [La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica]*, trad. it., Milano, 1986, partic. p.36; FRANCESCO RUFFINI, *La codificazione del diritto ecclesiastico*, in *Studi di diritto in onore di V. Scialoja*, II, Milano, 1905, ora in ID., *Scritti giuridici minori*, Milano, I, 1936, pp. 93-95.

²⁰ ROBERTO MAZZOLA, *Il diritto vivente nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in RINALDO BERTOLINO-SANDRO GHERRO-GAETANO LO CASTRO, *Diritto "per valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 321.

²¹ Cfr. Pio XII, Lett. Enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943.

²² L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, trad. it. Brescia, 1981, p. 84 ss.; V. RANEY MOLLENKOTT, *Dio femminile. L'immaginario biblico di Dio come donna*, trad. it. Padova, 1996.

²³ Secondo la mistica inglese, Giuliana da Norwick (1342-1416), Gesù Cristo è la nostra vera madre, così EAD., *Libro delle Rivelazioni*, 57. Per uno studio sulle metafore femminile del sacro KARI ELISABETH BØRRESEN, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli, 1993.

²⁴ Francesco d'Assisi, ad esempio, rappresentava se stesso, simbolicamente, con immagini femminili, come ricordano le molte testimonianze storiche. GIOVANNI GRADO MERLO, *Frate Francesco*, Il Mulino, Bologna, 2013.

e, più indietro nel tempo, nelle martiri²⁵.

Il modello della *mulier virilis* è stato proposto dal pensiero di molti Padri della Chiesa, filosofi, teologi e giuristi, come ideale capace di riscattare le donne dalla loro condizione di debolezza e di inferiorità²⁶.

Tutto ciò lo si afferma con la consapevolezza, almeno quella minima, di quanto ogni tipizzazione dei caratteri personali riconducibile alla sessualità non sia che una rappresentazione astratta, da verificare alla luce della concretezza storica, tenendo presente gli sviluppi del pensiero di genere dell'ultimo trentennio, secondo cui le identità sessuali si compongono di dato biologico, fatto sociale ed elemento simbolico.

Venendo alle acquisizioni di bibliste, teologhe e storiche che più direttamente ineriscono al tema qui in esame, bisogna essenzialmente segnalare le seguenti operazioni culturali, come la migliore dottrina non ha mancato di evidenziare²⁷: una esegesi critica delle fonti scritturistiche e storiche, che ha consentito di sceverare quanto genuinamente cristiano da elementi spuri, quali i condizionamenti contingenti, storico-culturali fino alle più macroscopiche ipotesi di interpolazioni; una riflessione sulla capacità della donna nella economia della Grazia e della Redenzione, per lo più in relazione alla negazione del sacerdozio femminile e comunque alla ricerca di possibili nuove attribuzioni ministeriali; una rilettura della bimillennaria storia della Chiesa tutta tesa a restituire visibilità, culturale ed istituzionale, ad universo femminile sommerso da una *memoria maschile selezionatrice*²⁸.

A titolo puramente esemplificativo, e per seguire la schematizzazione tracciata, si possono inizialmente richiamare i molti studi sul dato veterotestamentario, volti alla valorizzazione della eguale dignità creaturale appartenente alla persona umana sessuata (la *imago Dei* riflettendosi nella creatura declinata nei due sessi²⁹); tali approfondimenti si collocano sulla scia della ecclesiologia post-conciliare che tanto profondamente ha innovato la concezione della comunità ecclesiale (attraverso la categoria del Popolo di Dio e la riaffermazione

²⁵ Il cui coraggio, in una cultura maschilista (cioè costruita attorno alla ritenuta superiorità naturale dell'uomo), le ha rese oggetto di ammirazione e rispetto, testimoniandone la pari dignità rispetto agli uomini. Per queste testimonianze, ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa*, cit. p. 38.

²⁶ Può essere utile consultare AA.VV., *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, KARI ELISABETH BØRRESEN – EMANUELA PRINZIVALLI (a cura di), "La bibbia e le donne", 5.1, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2013; ADRIANA VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, D'Auria, Napoli, 1990 (pp. 33-56 per le martiri cristiane).

²⁷ ILARIA ZUANAZZI, *La reciprocità nell'equivalenza e nella differenza*, cit.

²⁸ ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa*, cit., 14 e *passim*.

²⁹ Secondo il racconto genesiaco della creazione dell'uomo. (Genesi, 1, 26-28).

della comune capacità giuridico-sacramentale dei battezzati nell'edificazione del Corpo di Cristo).

Va poi menzionata l'esegesi neotestamentaria volta a dimostrare la considerazione (*al limite dello scandalo*³⁰) riservata da Gesù alla creatura femminile (testimone privilegiata della Resurrezione; lodata per la propria fede; interlocutrice di importanti dialoghi, anche di spessore teologico³¹); e ancora, la novità dirompente dell'insegnamento e del comportamento del Signore verso il superamento di una cultura religiosa (quella ebraica del tempo) di esclusione della donna (la circoncisione, che segna l'ingresso nella comunità ebraica, è sostituita dal battesimo; il corpo della donna, considerato sino ad allora impuro, viene riscattato da ogni asserita impurità; il Tempio è sostituito dal mondo), il riscatto di ogni situazione di emarginazione, il rifiuto di ogni esclusione infondata.

Di grande rilievo è anche l'analisi puntuale dei più significativi e noti passi di Paolo, a partire da quelli sulla radicale parità dei cristoconformati (l'eguaglianza battesimale dei rigenerati in Cristo, che annulla ogni condizione di minorità – Galati 3, 28³²; Col. 3,11; la parità tra i coniugi, nell'eguale osservanza della fedeltà e della indissolubilità matrimoniale - Cor 7, 1-11) fino a quelli più problematici, esaminati con metodo di critica storica, e talvolta persino ritenuti spuri.

In particolare, può pensarsi alla giustificazione pratica e contingente fornita alla prescrizione di velare il capo nelle pubbliche assemblee (I Cor 14,34)³³, ed al notissimo *mulieres in Ecclesiis taceant* (I Cor., II, I ss.), ritenuto da molti una interpolazione³⁴, che pesanti ricadute avranno nel testo fondamentale del

³⁰ L'espressione è di ILARIA ZUANAZZI, "Sinite Eam". *La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 3-4, 2008, p. 562.

³¹ Ci si riferisce, rispettivamente alle figure di Maria di Magdala - *apostola apostolorum*-; della cananea, della peccatrice, dell'emorroissa; di Marta e Maria, della Samaritana.

³² Com'è noto, si eliminano le minorità non le differenze legittime; compare infatti *oudé* tra maschio e femmina, in luogo di *né*, che viene invece usato per le altre ipotesi di differenze contenenti posizioni asimmetriche, quali quelle tra schiavo e libero, ebreo e pagano. Maschio e femmina costituisce invece una distinzione che va mantenuta, in quanto positiva.

³³ Sarebbe da spiegarsi con la particolare vivacità della comunità di Corinto, le cui donne, opponendosi, come segno di emancipazione, alla prassi sociali dell'uso del velo, rischiavano il discredito e la condanna morale (venendo scambiate per prostitute o etero o identificate con le baccanti dei riti orgiastici. Paolo vuole invece che l'assemblea ecclesiastica si svolga con decoro e ordine. Sull'intera problematica, GIANCARLO BIGUZZI, *Velo e silenzio. Paolo e la donna* in I Cor. II, 2-16 e 14,33 b-36, EDB, Bologna, 2001.

³⁴ Sarebbe infatti in contrasto con il riconoscimento, nella stessa lettera paolina, della profezia femminile, secondo la prassi che effettivamente poteva riscontrarsi in quelle comunità. Il divieto di parola in pubblico risulta inoltre in linea con le Lettere Pastorali – Prima e seconda lettera a Timoteo e Lettera a Tito, erroneamente attribuite a Paolo ma invece successive a lui- in cui si fa divieto alla donna

diritto canonico classico: la *Concordia discordantium canonum* di Graziano (come si vedrà).

Gli studi paolini, inoltre, hanno evidenziato la distinzione operata tra le prime sette lettere di Paolo e le successive sei, pseudopaoline, nelle quali ultime il rapporto tra i sessi appare gerarchizzato e la posizione della donna subalterna rispetto all'uomo³⁵.

E ancora, gli approfondimenti delle fonti della letteratura apostolica in genere, hanno consentito il recupero delle testimonianze storiche sulla comunità primitiva e sui ruoli che le donne vi esercitavano.

Quanto al secondo aspetto degli approfondimenti teologici sopra accennati, e cioè quello relativo alla "grandezza spirituale" della donna, è stata evidenziata quella parte del pensiero più autenticamente cristiano, inerente alla capacità femminile di ricevere la grazia (a partire dalla figura di Maria), sulla parità tra uomo e donna nell'ordine della salvezza (con Agostino e la tradizione agostiniana, che invece la nega, nell'ordine della natura), ai doni elargiti dallo Spirito Santo alle donne, in particolare la profezia ("i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" - Gv. 2, 22-23; "...dove spiralo spirito santo..."; "la profezia non è un sacramento ma un dono di Dio [...] e rispetto alle cose dell'anima la donna non differisce dall'uomo" - Tommaso d'Aquino, *Suppl.*, 39, I ad I; "La profezia non si dà al sesso, ma alla purità del core" - Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ruth e Michea*, predica VIII, 8 settembre 1496)³⁶ e la diaconia³⁷.

Da questa generale valorizzazione di una spiritualità non direttamente tradotta in forme istituzionalizzate o ministeriali, alcune correnti teologiche pas-

di insegnare per non sovvertire l'ordine familiare e sociale. A voler sostenere invece la paternità paolina della prescrizione sembra che essa vada intesa come ordinata al corretto svolgimento dell'assemblea. Così, ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa*, cit., p. 33, e EAD. *Le ribelli di Dio: donne e Bibbia tra mito e storia*, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 150-151.

³⁵ Si rinvia a MARINELLA PERRONI, *Le donne di Paolo*, in *Paolo di Tarso: apostolo o apostata?*, Atti del Seminario invernale (Pesaro, 26-28 gennaio 2007), Biblia, Settimello (Fi), 2008, pp. 29-55; ELISABETH E. GREEN, *Il Vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*, Claudiana, Torino, 2009.

³⁶ Dove invece la filosofia greco-romana (e la tradizione aristotelica in particolare) influenza gli autori cristiani si manifesta quell'argomento della *infirmis mulieris* o *imbecillitas sexus* che, a partire dai Padri della Chiesa, sostiene l'inferiorità della donna nell'ordine della creazione e cioè sul piano della natura; quella debolezza, cioè, fisica e morale che la subordina all'uomo e la rende inetta all'esercizio del potere. Questa asimmetria antropologica si ritrova negli stessi autori citati nel testo: AGOSTINO e TOMMASO D'AQUINO (il quale ultimo afferma, attribuendolo ad ARISTOTELE, "La corruzione del potere è quando il potere è in mano alle donne" - Tommaso, *Commento al Corpus paulinum*, Lezione VII, 880). Per i teologi medievali l'inferiorità femminile, fisica, morale e giuridica, viene ricondotta essenzialmente ai primi tre capitoli della Genesi.

³⁷ CETTINA MILITELLO (a cura di), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Dehoniane, Roma, 1991.

sano all'affermazione della probabilità di una ordinazione femminile.

Senza addentrarsi nella complessità di studi che qui rimangono una premessa all'indagine giuridica, va rilevato come la tradizionale motivazione teologica del sacerdozio maschile, che risiede nella rappresentazione di Cristo, e cioè nella capacità tutta e solo maschile di impersonarlo (*agendo in persona Christi capitis*), è contrastata oggi dalle teologhe attraverso la riconduzione alla Chiesa (piuttosto che al ministro operante) della radice ultima di ogni atto sacramentale³⁸.

Si apre così ad una diversa visione dei ministeri, che però qualcuno ritiene in contraddizione con la cristologia, prima che con le tradizioni socio-culturali delle Chiese d'Oriente ed Occidente, le quali, nel configurare tale *representatio Christi*, assumono il modello real-simbolico di Cristo sposo della Chiesa sposa³⁹.

Va tuttavia rilevato come tale motivazione sia stata abbandonata dallo stesso Magistero ecclesiastico, che non la propone più come fondamento del sacerdozio maschile⁴⁰.

L'argomento mariologico, invece (la consegna a Pietro, non a Maria, delle chiavi dei Cieli) viene da queste studiosi ridimensionato attraverso considerazioni storiche sulla comunità apostolica (i 74 discepoli chiamati all'evangelizzazione, e probabilmente chiamati da entrambi i sessi, superando di molto la rappresentazione della comunità maschile dei dodici), rivolte alla complessa organizzazione della chiesa primitiva, in cui diversi ruoli erano svolti dalle donne (come comprovato dalle fonti)⁴¹.

Il motivo della tradizione, infine, cioè della prassi costantemente seguita dalla Chiesa, non sembra davvero in sé così perentorio e insuperabile, se si ritiene che – come è stato autorevolmente affermato – “*l'assenza di un fatto non è criterio decisivo per concludere sempre prudentemente che la Chiesa*

³⁸ Un riferimento a queste correnti teologiche compare in ILARIA ZUANAZZI, *La reciprocità nell'equivalenza e nella differenza*, cit.

³⁹ Così ad esempio sostiene WALTER CARD. KASPER, *La collaborazione tra uomini e donne nella Chiesa*, 20 febbraio 2013, in *Il Regno, documenti*, 5, 2013, p. 166 ss.

⁴⁰ S. C. per la Dottrina della Fede, *Declaratio "Inter insigniores"*, 15 ottobre 1976, in AAS, 69 (1977), pp. 98-116; l'argomento compare ancora in Giovanni Paolo II, *Es. Ap. "Christifideles laici"*, n. 49, in AAS, 81, 1963, pp. 393-521; non più però nella Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio Sacerdotalis*, del 22 maggio 1994.

⁴¹ 20, in AAS, 86, 1994, p. 54 ss. Cfr. GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985.

⁴¹ Sulla Chiesa primitiva il canonista non può pretermettere il fondamentale saggio di PIER GIOVANNI CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Giuffrè, Milano, 1975; e JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V siècle)*, Paris, 1986. Come infatti appreso si dirà, l'estromissione della donna dai ruoli pubblici coincide con la più generale estromissione dei laici dal governo della Chiesa.

non può farlo e non lo farà mai”, e che la dottrina del Magistero deve essere compresa dall’intelligenza dei fedeli (pure un posto ha, nella Chiesa, il *sensum fidelium!*), la quale oggi stenta, invece, a capire le ragioni dell’esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale quando contemporaneamente se ne afferma la pari dignità rispetto all’uomo⁴².

Al di là del sacerdozio, comunque (cui oggi si oppone il Magistero infallibile⁴³), le analisi svolte da teologhe, storiche e bibliste sui carismi femminili e sulla originaria esperienza, plurale e multiforme, delle vocazioni ministeriali (la strutturazione gerarchica e monocratica del sacerdozio ministeriale maschile avendosi solo successivamente, e con progressiva accentuazione⁴⁴) hanno consentito di evidenziare, a partire dalla comunità gerosolimitana e in duemila anni di storia, i ruoli di guida, di governo, di profezia, di amministrazione (di sacramenti e cose terrene), svolti dalle donne.

Questo terzo ambito della ricerca ha, dunque, restituito importanza alla componente femminile della Chiesa, sia essa intesa nelle vesti individuali delle figure storiche di spicco, sia, nelle forme istituzionalizzate, e quindi per categorie di appartenenza.

Senza voler compilare un impossibile quanto inutile inventario, basterà pensare, nella miriade delle figure femminili di rilievo, a Febe (esempio illustre di *diaconía*⁴⁵), Appia, Priscilla, Tabita, alle quattro figlie del diacono Filippo, alla isoapostola Tecla (discepola di Paolo) che battezza, insegna e predica⁴⁶, nella comunità primitiva; alle *ministre* presenti almeno fino al V secolo; alle incerte figure delle “episcope” o “presbitero” dell’alto medioevo (che si riscontrano fino all’VIII secolo)⁴⁷; alle mistiche ed alle religiose Hil-

⁴² Così, GIANCARLO PANI, *Non si può ricorrere solo al passato*, in *La civiltà Cattolica*, I, quad. 3999, 2017, pp. 209-221. Il teologo citato dall’articolo di Pani è Yves Congar, che si esprimeva nei termini riferiti già nel 1948, prima ancora del Concilio Ecumenico Vaticano II.

⁴³ Come si dirà più oltre.

⁴⁴ Gli studi storici sottolineano la progressiva sacralizzazione dei ministeri a partire dal IV secolo, parallela alla monasticizzazione del clero. GIOVANNI GRADO MERLO, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2012. La teologia del XII secolo (celebre la definizione della Ordine sacerdotale data da Pietro Lombardo) rimuove le donne dai luoghi e dai ruoli di potere, condensando i poteri sacramentali nelle mani dei Presbiteri. Tra i vari studi si possono consultare, ADRIANA VALERIO, *Il potere delle donne*, in UMBERTO ECO (a cura di) *Il Medioevo: barbari, cristiani, musulmani*, Encyclomedia, Milano, 2010, pp. 265-269.

⁴⁵ Compare l’espressione “diacono” per Febe in *Rm* 16,1; il suo significato proprio è oggetto di studi, come ogni definizione dei ministeri nella Lettera ai Romani. Sicuramente a Febe va riconosciuto un servizio alla comunità degno di tutta nota.

⁴⁶ Condannata da Tertulliano, lodata come esempio di virtù da alcuni Padri della Chiesa (come Gregorio Niseno e Ambrogio), le testimonianze della sua attività compaiono negli *Atti di Paolo e di Tecla*. Cfr. ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa*, cit., p. 36.

⁴⁷ La critica storica oscilla tra considerare costoro le mogli dei vescovi e dei presbiteri o ritenerle

da, Roswitha, Eloisa, Ildegarda di Bingen (note nel loro ruolo di badesse), Matilde di Magdeburgo, Brigida di Svezia, Giuliana di Norwick, Margherita Porete, Giovanna d'Arco, Caterina da Siena; alle donne di potere, come l'imperatrice bizantina Costantina, la longobarda Teodolinda, la visigota Brunilde, le merovingie, Berta e Batilde, Adealide di Borgogna, le regine di Gerusalemme⁴⁸, le *feminae praecellentes* delle consuetudini gallicane⁴⁹, la leggendaria papessa Giovanna, Matilde di Canossa, e la madre Beatrice, Sancha d'Aragona, e molte altre.

Relativamente alle istituzioni, basterà pensare ai noti *ordo virginum* e *viduarum*, e alle diacone.

Gli ultimi due ordini attengono propriamente al diaconato femminile, come attestano i Vangeli e le lettere paoline, cioè a quei compiti di servizio alla comunità comprendenti la catechesi, l'apostolato, la carità e l'evangelizzazione⁵⁰.

Benché non sia certa l'appartenenza delle diacone al clero (l'afferma, insieme a quella delle vedove, la *Didascalia*; la negano autori come Epifanio, Tertulliano, Ippolito), e le loro funzioni siano limitate, rispetto a quelle dei diaconi (riguardando l'assistenza femminile), vi è chi sostiene che il loro fosse propriamente un "ministero", conferito con rito liturgico (come attesterebbero le *Costituzioni Apostoliche*)⁵¹.

Il punto della vera e propria sacramentalità di tali ordinazioni è dibattuto,

coinvolte nell'esercizio del ministero o dell'amministrazione dei beni nella Chiesa. Cfr. *op. ult. cit.*, p. 59.

⁴⁸ Per questi riferimenti storici, ADRIANA VALERIO, *Donne e Chiesa: una storia di genere*, Carocci ed., Roma, 2017, partic., pp. 73-74.

⁴⁹ Dotate di una giurisdizione sui sudditi, spesso legittimata anche dall'approvazione dell'episcopato.

⁵⁰ Sulle vergini consacrate, ROSABIANCA BRUNO SIOLA, "Viduae" e "coetus viduarum" nella Chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana, VIII Convegno internazionale*, Perugia, 1990, pp. 367-426; VINCENZO LOPASSO, *L'Ordo viduarum negli ordinamenti ecclesiastici dei primi secoli (I-IV)*, in *Vivarium*, n.s., n. 20, 3, 2012, pp. 255-263. Sulle diaconesse, PIER GIOVANNI CARON, *Lo "status" delle diaconesse nella legislazione giustiniana*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, cit., pp. 509-515; ID., *I poteri giuridici del laicato*, cit., pp. 45-52; CETTINA MILITELLO, *Le diaconesse e i ministeri femminili?*, in *RPL*, 251, 2005, pp. 40-45.

⁵¹ Cfr. *Constitutiones apostolicae*, VIII, 16-23. Sul punto, MOIRA SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano, 2004; AA.VV., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano, 1997; R. GRYSON, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma, 1974. Sulla varietà dei modelli organizzativi nelle comunità cristiane primitive, cfr. AA.VV., *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Roma, 1979. Evidenzia come, nell'evoluzione verso la strutturazione istituzionale della Chiesa dei primi secoli (già ben definita nel secolo III), si aggiunga alla distinzione tra clero e laicato quella tra uomo e donna, nel conferimento dei ministeri, CARLO FANTAPPIÉ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 37 ss.

e secondo qualcuno è una domanda che storicamente non può essere posta, stante che la distinzione tra sacramenti e sacramentali, nonché la fissazione del numero dei sacramenti (in sette), avviene solo successivamente, e cioè nel XII secolo⁵².

In ordine all'essenza propriamente sacramentale dei compiti svolti, vi è chi adduce che le diacone non avessero incarichi all'altare⁵³, ciò che non esclude, peraltro, una loro partecipazione alla dimensione sacramentale della Chiesa.

Oggi, la questione è notoriamente all'attenzione della *Commissione di studio sul diaconato delle donne*, istituita da Papa Francesco il 2 agosto 2016⁵⁴, per verificare la possibilità di restaurare il diaconato femminile.

Come non ricordare infine la categoria delle badesse, vere e proprie “*dominae*” nei monasteri loro affidati (non sempre solo femminili⁵⁵) con poteri di ordine e di giurisdizione, checché se ne possa dire della cerimonia della loro consacrazione (è dubbio se fosse una benedizione o piuttosto una vera ordinazione).

In alcuni monasteri il governo femminile era giustificato sul piano teorico con il ricorso al principio mariano, e in specie alla centralità di Maria nella Pentecoste ed al suo ruolo preminente nella storia della salvezza.

In tutti questi casi, l'evidenza storica mostra come si siano potute dare forme di ministerialità femminili, più o meno istituzionalizzate, delle funzioni di insegnare, governare e santificare, ulteriori al sacerdozio ministeriale degli ordinati.

Molti dei temi sin qui evidenziati sono in chiara sintonia col magistero e con l'opera riformistica di Papa Francesco, nella sua incessante riflessione sulla valorizzazione delle prerogative femminili.

Si penserà, in particolare, e in estrema sintesi, al principio mariano, cui il Pontefice fa più volte riferimento (proprio alla centralità di Maria nella

⁵² Per una sintesi, G. MACY, *Die Bedeutung der Ordination im ersten Jahrtausend des Christentums*, in *Theologische Quartalschrift*, 192, 2012, pp. 329-341.

⁵³ Cfr., E.-M. FABER, *DIAKON*, II.3, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, pp. 180s. Nel senso dell'esclusione di una vera e propria sacramentalità si è pronunciata pure, anni addietro, la Commissione teologica internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 30.9.2002, in *EV* 21/940, p. 1139 ss. Sui compiti del diaconato cfr., CEI, *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, I giugno 1993.

⁵⁴ Già annunciata dal Pontefice, il 12 maggio 2016, e istituita il 2 agosto dello stesso anno, in risposta alla esplicita richiesta rivolta al Papa da una religiosa, in occasione dell'incontro con le partecipanti all'Assemblea plenaria delle Superiori generali degli istituti religiosi femminili. (USGI)

⁵⁵ Si veda ad esempio il caso, in Italia, del monastero di Goleto, a composizione doppia: maschile e femminile, guidato da una Badessa. GIOVANNI MONGELLI, *Storia del Goleto dalle origini ai nostri giorni. Una singolare abbazia presso Sant'Angelo dei Lombardi*, Abbazia di Montevergine e Badia del Goleto, Montevergine (Av), 1979.

Pentecoste, si riferisce il Papa nel rispondere alla domanda sulla importanza della donna nella Chiesa⁵⁶), nel dichiarare l'urgenza del recupero di adeguate espressioni del genio femminile⁵⁷ (il Pontefice riprende l'insegnamento di Giovanni Paolo II, anche nel presentare le scuse alle donne per le ingiustizie storicamente perpetrate a loro danno⁵⁸), contro soprusi e misconoscimenti (il loro servizio alla Chiesa venendo spesso trasformato in asservimento – *servidumbre*)⁵⁹.

Ancora, può pensarsi al dichiarato convincimento, espresso dal Pontefice in dialogo con le partecipanti all'Assemblea plenaria delle Superiori generali degli istituti religiosi femminili (USGI – incontro del 12 maggio 2016, sopra richiamato a proposito del diaconato femminile) che al bene della Chiesa risponda un maggiore coinvolgimento delle donne *nel processo decisionale e nella guida di uffici in Vaticano*⁶⁰, come meglio più avanti si dirà.

Infine, si può considerare l'insegnamento della reciproca valorizzazione di uomo e donna come risposta responsabile dell'umanità intera alle generazioni future ed al pianeta Terra, in una collaborazione che superi la cultura del mero rispetto e della sterile parità (le donne e gli uomini dovendo imparare a parlarsi non solo *d'amore ma con amore*)⁶¹.

⁵⁶ Si ricorderà la Conferenza stampa effettuata durante il volo di ritorno (1 novembre 2016) di Papa Francesco, dal viaggio apostolico in Svezia, 31 ottobre-1 novembre 2016. Il 3 marzo 2018, poi, il Pontefice istituisce con Decreto della Congregazione del Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (11 febbraio 2018) la festa di Maria Madre della Chiesa, da celebrarsi ogni anno, il lunedì dopo la Pentecoste, per *“favorire la crescita del senso materno della Chiesa nei Pastori, nei religiosi e nei fedeli”*.

⁵⁷ Il rifiuto da parte di molte teologhe contemporanee impegnate nelle analisi di genere, del ricorso all'espressione del “genio femminile”, di conio magistrale (la locuzione notoriamente compare in Giovanni Paolo II, Lettera Apost. *Mulieris Dignitatem*, 15 agosto 1988, in AAS, 80, 1988), sembra condivisibile solo nella misura in cui tale locuzione riduca la rappresentazione del femminile alle immagini verginali o materne, e ne precluda aprioristicamente ruoli diversi, più realisticamente adeguati alla complessità dei tempi. Più difficilmente si può condividere, invece, una più radicale opposizione ad ogni tipizzazione, quanto è vero che questa costituisce operazione appartenente al procedere del giudizio secondo la logica, consentendo quelle operazioni di analogia e di sussunzione senza le quali ogni pensiero – anche non deduttivistico – si perde nella pura osservazione del caso.

⁵⁸ Sono note le affermazioni di Giovanni Paolo II, in *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995 (cfr. n.3), in AAS 87,1995, pp.803-812.

⁵⁹ PAPA FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al seminario promosso dal pontificio consiglio per i laici in occasione del xxv anniversario della “mulieris dignitatem”*, sala clementina, sabato, 12 ottobre 2013, LEV, in www.vatican.va.

⁶⁰ Ciò che il Pontefice ha già, peraltro, iniziato a fare, ponendo alcune donne negli uffici di alcuni Dicasteri della Curia Romana, o nella composizione di organismi di giudizio (quali ad esempio, Commissione per i crimini di abusi sessuali del clero), e nella stessa Commissione incaricata di studiare la questione del diaconato femminile.

⁶¹ PAPA FRANCESCO, *Discorso all'Accademia per la vita*, 5 ottobre 2017, in www.vatican.va (LEV), Roma, 2017

Tutto questo chiede nuove forme di corresponsabilità e interpella il canonista per l'ideazione di nuovi ministeri e nuovi strumenti giuridici capaci di attuare il principio della comunione e della pari dignità battesimale.

Forse si trarrebbe, con una provocazione un po' semplicistica, di rispondere alla domanda sul come la creatura femminile, egualmente capace nell'ordine della Natura ed in quello della Grazia, possa essere altrettanto egualmente capace sul piano del diritto, producendo, con atti giuridici, vita soprannaturale.

Alla ricerca di tale risposta⁶², sul punto della eguale capacità giuridica, gli studi canonistici si sono dedicati, indagando il tema fondamentale della eguaglianza dei battezzati nelle diversità funzionali dei loro statuti personali.

4. (prosegue) ...qualche puntuale riscontro canonistico

Prima di illustrare le posizioni della canonistica contemporanea sullo statuto giuridico del fedele con riferimento alla questione femminile, conviene saggiare, sul piano del diritto canonico, qualcuno degli spunti teologici sopra abbozzati, con particolare riferimento alle diverse possibili interpretazioni della letteratura cristiana (sfavorevoli o favorevoli alla condivisione femminile del potere) e all'esperienza storica dell'abbaziato, così difficilmente inquadrabile nel contesto della teoria della *sacra potestas*.

Relativamente al primo profilo, va segnalato che anche nel diritto canonico si è assistito ad una duplice tendenza esegetica: un orientamento, cioè, di chiusura rispetto alla partecipazione delle donne alla vita della Chiesa, basato su travisamenti o storture dei testi, e, all'opposto, un filone ermeneutico positivo, fondato su esegesi virtuose e fedeli allo spirito evangelico.

Un caso molto noto del primo genere di interpretazioni compare in un passo della *Concordia* di Graziano, che tanto peso ha avuto nel diritto canonico classico e moderno, e che traduce il principio paolino di capitalità (“*Vir caput mulieris sicut Christus caput est Ecclesiae*” – Ef. 5,23 – e “*Omnis vir caput Christus est; caput autem mulieris, vir*” – I Cor., 11-3) in un principio di superiorità (traducendo il seguito “*Viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua*” – Ef., 5,28 – in un correlativo “*Mulier corpus viri*”)⁶³; ne deriva che la

⁶² La domanda è liberamente posta, nei termini sopra espressi, dalla scrivente.

⁶³ RENÉ METZ, *Recherches sur la condition de la femme selon Gratien*, in *Studia Gratiana*, XII, 1967, p. 391, nota 39; Id. *Le statut de la femme en droit canonique medieval*, in *Recueils de la Société Jean Bodin 12*, t.II, *La Femme, 2e partie*, Librairie encyclopedique, Bruxelles, 1962, p. 67, nota 1. Un acuto studio delle fonti in ordine alla posizione della donna nella Chiesa (cui si è molto attinto in questo lavoro) è presentato da EDOARDO DIENI, “*Mulier, quamvis docta et sancta...*”. *L'accesso al sapere e al potere in base al genere nel diritto della Chiesa cattolica*, in SOFIA BOESCH-GAJANO ET ENZO PACE,

donna si trovi in una “*condicio servitutis*” (“*qua viro in omnibus debet subesse*” – C.33, q.5, *dictum post c.11*).

Ancora, nell'opera graziana si assiste ad un'esegesi tendenziosa del testo paolino, dove, a tutta onta del principio genesiaco della parità nella creazione dell'essere umano, si spiega la prescritta relazione del capo femminile nelle assemblee di Corinto nel senso che solo l'immagine della creatura maschile rispecchi quella del Creatore, dandone gloria⁶⁴.

Altrove, il *Decretum* deduce dall'Apostolo e da altre *Auctoritates*⁶⁵ una generale subalternità della donna rispetto all'uomo, che le impedisce le specifiche funzioni di insegnamento e di giudizio (“*Mulierem constat subiectam dominio viri esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere potest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare*” – C.33, q. 5, c.17)⁶⁶.

Di questa proibizione forniscono, più tardi, interpretazioni favorevoli alla donna i decretisti Uguccio da Pisa e Bernardo Papiense, richiamando, il primo, l'esempio di donne illustri che nella storia hanno esercitato il potere di giudicare; il secondo, riconducendo la asserita incapacità a fonti puramente consuetudinarie.

Più in generale la decretistica interpreterà in senso “liberale” la capacità processuale della donna⁶⁷.

Ancora, il francescano Guglielmo da Occam, nel *Dialogus*, interpreta l'uomo nuovo di Paolo Col 3, 11 (“*in novo homine non est masculus et foemina*”) per sostenere che le donne possano parlare nei Concili generali e, più genericamente, contribuire alla realizzazione del bene comune, quando si distinguono per sapienza, bontà o potere⁶⁸; tale cooperazione è corroborata da alcuni

Donna tra saperi e poteri nella storia delle religioni, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 111-146.

⁶⁴ Per dire quanto assurda appaia oggi una simile conclusione basta pensare all'affermazione contenuta nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* che ricorda come l'immagine di Dio si rifletta nella creatura umana: uomo e donna (*GS* n.20).

⁶⁵ Secondo Metz l'assunto è tratto dalle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. René Metz, *Recherches*, cit., p. 385.

⁶⁶ Sul punto, GIOVANNI MINNUCCI, *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico: da Graziano a Uguccio*, Giuffrè, Milano, 1989; più recentemente, Id., *La donna giudice. Innocenzo III e il sistema del diritto comune*, Relazione tenuta presso la Universidad Católica di Murcia, il 15 dicembre 2016, in occasione della “*II International Conference: Justice, Mercy and Law. From Revenge to Forgiveness in the History of Law*”, organizzata dalla Cátedra Internacional conjunta *Inocencio III*; GIUSEPPE DALLA TORRE, “*Imbecillitas sexus*” e “*confessio in iudicio*” dei coniugi nelle valutazioni della canonistica classica, in *Archivio Giuridico*, n. 203, 1983, p. 39.

⁶⁷ GIOVANNI MINNUCCI, *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico. II. Dalle scuole d'oltralpe al pensiero di San Raimondo di Pennaforte*, Giuffrè, Milano, 1994.

⁶⁸ *Dialogus*, I, IV, c. 85.

esempi veterotestamentari (la vedova Giuditta, la Regina Ester⁶⁹).

Sempre nel *Dialogus* compare un'interpretazione del paolino (per alcuni, oggi, pseudo-paolino) *mulieres in Ecclesiis taceant* (I Cor., II, I ss.) come prescrizione rivolta a garantire l'ordinato svolgimento delle assemblee ecclesiastiche⁷⁰.

Un dibattito dottrinale anima pure la canonistica classica in tema di ricezione della sacra ordinazione da parte delle donne, nei tre gradi del diaconato, presbiterato ed episcopato.

La maggior parte dei decretisti ritiene che la recisa negazione operata da Graziano⁷¹ si basi sul diritto divino, mentre una corrente minoritaria⁷² sostiene che tale negazione appartenga al diritto positivo ecclesiastico (che con donne, al pari di ogni battezzato, sarebbero capaci di ricevere la *potestas ordinis*⁷³).

Il secondo punto di particolare interesse dottrinale, per l'esercizio femminile del potere, è costituito dall'abbaziato.

Orientamenti ostili alle prassi diffuse che vedono coinvolte le badesse in poteri tipici dell'ordine, quali le benedizioni delle monache, l'ascolto delle loro confessioni, la lettura del Vangelo e la pubblica predicazione si ritrovano, ad esempio, in Innocenzo III, che proibisce tali forme di potestà (basandosi sull'argomento mariologico); mentre poco più tardi, Onorio III, pur limitando il potere coattivo delle stesse superiori religiose (proibisce loro di scomunicare), sanziona l'obbedienza loro dovuta da canoniche e chierici sottoposti alla loro giurisdizione.

Generalmente, la tendenziale espansione del potere delle badesse, testimoniata sia nel *Decretum* che nelle *Decretales*, è contrastata dall'autorità pontificia, ma parzialmente giustificata, limitatamente ad alcune prerogative, dalla dottrina.

Così, ad esempio, mentre la pubblica predicazione generalmente viene vietata, si ammetteva una predicazione privata, svolta nel capitolo; mentre vengono proibite le benedizioni, si accettano talune forme di benedizione particolari, come quelle che “una madre può elargire ai propri figli”⁷⁴.

⁶⁹ *Gdt* 8, 10-11; *Est.* 4, 8-12.

⁷⁰ *Dialogus*, cit., ed. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, vol. II, Frankfurt, 1614, p. 616-617. Sul dubbio circa la paternità paolina del passo, si veda quanto supra.

⁷¹ *Decretum* C. 15, q. 3.

⁷² Uguccio da Pisa, Giovanni Teutonico ed altri autori riportati da Raimondo di Peñafort.

⁷³ Cfr. FRANZ GILLMANN, *Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, n. 93, 1913, pp. 239-53; partic., pp. 250-251.

⁷⁴ J. BAUCHER, *Abesses*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Letouzey et Ané, Paris, 1935, coll. 62-71; partic. Col. 66.

La dottrina non arriva tuttavia ad ammettere la legittimazione dei poteri d'ordine e di giurisdizione, propriamente intesi; per lo più questa esclusione viene basata su Tommaso, che richiamando Aristotele, ritiene la donna in uno stato di soggezione tale da non consentirle l'esercizio di potestà spirituali, né, tantomeno, di quelle attinenti alla *potestas clavium* (“*unde mulier non habet neque clavem ordinis nec clavem iurisdictionis*”⁷⁵).

Lo stesso Dottore Angelico, tuttavia, soggiunge che alle badesse in una certa misura (in situazioni di pericolo) l'uso delle chiavi sia consentito⁷⁶, e Bonifacio VIII, nel *Liber sextus*, riconosce la “dignità ecclesiastica” dell'abbaziato, che abilita all'amministrazione delle cose ecclesiastiche con preminenza di grado.

Le badesse, dunque, possono reggere il monastero e la congregazione loro affidata con poteri di governo, in foro esterno ed interno, e con una potestà che i canonisti chiameranno “economica”, assimilandola all'autorità della madre nel contesto domestico (ciò che, peraltro, ne agevola – secondo il modello familiare – la riconduzione all'autorità di un padre, rappresentato dal vescovo o dal pontefice).

La canonistica della controriforma avrà poi – notoriamente – cura di sistemare teoricamente tale potestà definendola *dominativa*, appartenente allo *status* di religioso, e comportante uno stato di “servitù” dei fedeli ad essa sottoposti, diversa dalla “soggezione” di tutti i fedeli verso l'autorità ecclesiastica⁷⁷.

Al di là delle definizioni e collocazioni teoretiche, tale potestà, *dominativa* o *domestica* o *economica* – che dir si voglia –, si compone di prerogative che, via via più legittimate (sia pure attraverso un processo teso a definirle e ad arginarle) dalla gerarchia e dalla dottrina, rasentano i poteri di ordine e di giurisdizione, e inducono a concordare (almeno sotto questo profilo) con l'opinione di quanti storici, e storici del diritto canonico, ritengono che il Medioevo sia stato un periodo di promozione della donna, ben più di tanta modernità⁷⁸.

In Italia, il canonista trova particolari spunti di riflessione nelle abbazie di Conversano, di Goleto e di Montevergine (per citare solo gli esempi più noti), dove clero e popolazione, giuridicamente indipendenti, similmente a diocesi

⁷⁵ *Super Sent.*, lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4.

⁷⁶ *In IV Sententiarum*, dist. 29, q. 1, art. 1, quaestio 3, ad 4um.

⁷⁷ Francisco Suarez offre questa nota interpretazione, muovendo dal pensiero di Tommaso d'Aquino. FRANCISCO SUAREZ, *De religione*, Pars II, tract. VII, lib. II, cap. XVIII, n.8, in *Opera omnia*, Paris, 1859, t. XV.

⁷⁸ Così, ad esempio, JACQUES LE GOFF, *Medioevo: quando il cristianesimo liberò le donne*, in *Avvenire*, 21 gennaio, 2007.

nullius, sono sottoposti alla badessa che vi esercita poteri quasi-episcopali⁷⁹.
Quesiti attuali di diritto canonico

La canonistica contemporanea colloca il quesito sulla parità di genere nella più ampia tematica della eguaglianza radicale di tutti i battezzati, notoriamente riaffermata dall'ecclesiologia del Concilio ecumenico Vaticano II, e più compiutamente tradotta sul piano del diritto positivo dal Codice di diritto canonico del 1983⁸⁰.

In questa prospettiva, la pari dignità battesimale afferma uno statuto ontologico comune in virtù del quale ogni membro del Popolo di Dio partecipa alla edificazione della Chiesa, condividendo le funzioni sacerdotale profetica e regale di Cristo⁸¹.

Ciò è sancito sia da quelle disposizioni codicili che prevedono come principio generale una eguaglianza nella comune condizione dei fedeli (il sacerdozio ordinario)⁸², sia, più dettagliatamente, da quei canoni che disciplinano la cooperazione dei laici con la gerarchia nell'esercizio dei *tria munera Christi*; il secondo ambito dove si svolge la verifica dottrinale sul rispetto della parità uomo-donna è infatti quello del laicato.

Non potendo le donne ricevere il sacramento dell'ordine, la ricerca sul principio di non discriminazione in base al genere viene condotta nel contesto

⁷⁹ Così anche nell'abbazia cistercense di Las Huelgas, presso Burgos, come ricorda Carlo Fantappiè, *Storia del diritto canonico...*, cit., p. 150. Sul tema, JOSÈMARIA ESCRIVÀ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas*, Madrid, 1944; ora anche in ed. critico-storica a cura di MARIA BLANCO – MARIA DEL MAR MARTIN, Rialp, Madrid, 2016.

⁸⁰ Sullo statuto giuridico comune, nella sterminata letteratura, si segnalano le osservazioni fondamentali di GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985; JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989; PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico. Introduzione. Diritto Costituzionale. Parte generale*, Giuffrè, Milano, 1990; ALVARO DEL PORTILLO, *Fedeli e laici nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1999; LUIS NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona, Subsidia Canonica*, Apollinare Studi, Roma, 2000, in *Angelicum*, n. 78, 2001, pp. 761-764; GIORGIO FELICIANI, *Il Popolo di Dio*, Bologna, 2003, pp. 7-48; AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele. A vent'anni dalla promulgazione del Codice*, L.E.V., Città del Vaticano, 2004; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, 5ª, Giappichelli, Torino, p. 218; SALVATORE BERLINGÒ-MARTA TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2008; P. VALDRINI, *Fedele, uguaglianza e organizzazione della Chiesa nel CIC del 1983*, in A. SABETTA (a cura di), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna*, Ed. Studium, Roma, 2012, pp. 513-531; Id., *Comunità, persone, governo*, Lup, Città del Vaticano, 2013, p. 177 ss.

⁸¹ LUIS NAVARRO, *Il principio di eguaglianza nell'ordinamento canonico*, in *Fidelium Iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel*, n. 2, 1992, pp. 145-164; GERALDINA BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele...*, cit., pp. 79-101

⁸² Come i canoni 208; 204 §1 e 96 CIC., che traducono il principio ecclesiologico enunciato in LG. n.32, b e c.

della tematica dello statuto giuridico dei laici⁸³.

In effetti, per molti aspetti la piena valorizzazione della donna nella Chiesa ha coinciso con la piena valorizzazione del laicato (stante che la maggioranza degli operatori pastorali coinvolti nella collaborazione con la gerarchia ecclesiastica sono di genere femminile), tanto che ci si è potuto domandare in passato se le politiche ecclesiastiche di coinvolgimento o di limitazione dei laici non siano state mirante in realtà a coinvolgere o escludere le donne⁸⁴.

Secondo l'attuale disciplina codiciale, come è stato da più parti evidenziato, non sussistono discriminazioni di genere nell'esercizio delle funzioni attinenti alla potestà di governo, di magistero e di sacramento che competono ai laici⁸⁵; fatta esclusione dunque per la titolarità degli uffici che richiedono la piena cura delle anime (can. 150 e can. 274 §1 CIC), i laici "cooperano" in completa eguaglianza con la gerarchia ecclesiastica⁸⁶.

Un'attenta interpretazione dottrinale⁸⁷ aggiunge che l'attuale legislazione codicistica garantisce la parità di genere col *metodo del silenzio*: tacendo cioè sul punto, e non presentando alcuna affermazione esplicita in ordine all'eguaglianza uomo-donna, riaffermerebbe quest'ultima come regola, come normalità.

Solo la particolare questione dell'accesso femminile ai ministeri del lettorato e accolitato, in forma stabile⁸⁸, viene oggi ritenuta dalla dottrina una

⁸³ LUIS NAVARRO, *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità*, in *Fidelium Iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel*, n. 7, 1997, pp. 71-102; Id., *La condizione giuridica del laico nella canonistica dal Concilio Vaticano II ad oggi*, in *Ius Ecclesiae*, vol. 23, n. 2, 2011, pp. 145-164; MARÍA BLANCO, *Protezione della libertà e dell'identità cristiana dei laici*, in *Ius Ecclesiae*, cit., pp. 297-318; JOSÉ RAMÓN VILLAR, *Gli elementi definitori dell'identità del fedele laico*, in *Ius Ecclesiae*, cit., pp. 339-357;

⁸⁴ L.A. ROBITAILLE, *A Subtext in the Canonical Discussion of Clergy/Laity Issues: Gender*, in *Studia Canonica*, n. 34, 2000, pp. 467-488.

⁸⁵ ILARIA ZUANAZZI, "Sinite Eam". *La valorizzazione della donna ...*, cit., pp. 561-608. L'Autrice, in particolare, sottolinea anche la promozione della donna operata dalla nuova normativa codiciale evidenziandone ogni significativa evoluzione rispetto alla disciplina del codice piano-benedettino.

⁸⁶ Ciò sia detto pur con tutta la ambiguità, per taluno anche voluta, della affermazione codicistica ex can. 129 §2, CIC, in ordine alla mancata "partecipazione" in senso pieno ovvero al mero esercizio delle funzioni, in contraddizione con can. 1421 §2; ma la questione riguarda semmai il diverso profilo della comune condizione e responsabilità dei fedeli, laici ed ordinati).

⁸⁷ ILARIA ZUANAZZI, *La donna soggetto e protagonista nel diritto della Chiesa. Relazione al convegno "Va' dai miei fratelli. Di' loro" (Gv 20,17). Le voci delle donne nella Chiesa*, Torino, 29 marzo 2014. L'Autrice, peraltro, manifestava un'opinione diversa nel precedente studio, EAD., *Sinite eam...*, cit., dove lamentava l'inadeguatezza del metodo del silenzio ai fini della promozione del ruolo della donna nella Chiesa.

⁸⁸ Can. 230 §1 CIC. Notoriamente il divieto di conferire tale ministeri alle donne veniva aggirato attribuendoli (per lo più la funzione di lettore) in via di fatto, cioè occasionalmente e non stabilmente. Sul punto, SILVIA RECCHI, *I ministeri dell'accollitato e del lettorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministeri laicali*, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2000.

residua eccezione, infondata, alla regola dell'eguaglianza giuridica⁸⁹.

Tale conferimento ministeriale va però interpretato nel senso che il Vescovo diocesano possa, su parere della Conferenza Episcopale e secondo il proprio apprezzamento prudenziale, ammettere la componente femminile a tali funzioni liturgiche, come chiarito dalla lettera circolare della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, del 15 marzo 1994⁹⁰, in applicazione della interpretazione autentica del can. 230§2 fornita dal responso del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi⁹¹, e riaffermato dal Prefetto emerito della Congregazione menzionata, Cardinale J.A. Medina Estevez, nella conferenza tenuta a Parigi, il 22 novembre 2003, sulla partecipazione alla sacra liturgia.

Benché in una lettera del 2001 tale Congregazione⁹² ribadisca la libertà del Vescovo diocesano da indebiti condizionamenti provenienti da decisioni di Vescovi limitrofi, pur favorevoli al servizio delle donne all'altare, nonchè la perdurante opportunità di affidare ai battezzati tale servizio per favorire le vocazioni sacerdotali (obbligo stabilito nella Lettera circolare sopra richiamata), il giudizio del Vescovo riposa sulla scelta più opportuna per *lo sviluppo armonioso della vita liturgica nella sua diocesi*⁹³.

Le resistenze che può incontrare, dunque, l'ammissione delle donne a questi ministeri sono di ordine culturale e non si basano su più profonde motivazioni teologiche⁹⁴.

Sempre in ordine alla sacra liturgia, va segnalata la recente apertura contenuta nel decreto *In Missa Coena Domini* che, come è stato acutamente segnalato, nel riferirsi al "gruppetto dei fedeli", piuttosto che al più ristretto collegio apostolico, nel rito della lavanda dei piedi, promuove una nuova concezione ecclesiologica che valorizza il principio di varietà nell'unità⁹⁵, attraverso l'in-

⁸⁹ Infondata perché non vi sono ragioni teologiche per precludere alle donne tali ministeri istituiti, stante che essi non costituiscono di per se stessi un passo verso la ricezione dell'ordine sacro (l'unico sacramento dal quale le battezzate sono escluse, a norma del can. 1024), benché tutti i candidati agli Ordini minori (esistenti nella chiesa fino al m.p. *Ministeria quaedam*, del 15.8.1972) dovessero esercitare tali ministeri.

⁹⁰ *Notitae*, 39, 1994, pp. 333-335

⁹¹ In *AAS*, n. 86, 1994, p. 541

⁹² *Notitae*, 421-422, 2001, pp. 397-399.

⁹³ CARD. J.A. MEDINA ESTEVEZ, *Intervento alla Conferenza*, cit.

⁹⁴ Si tratta di una refrattarietà al cambiamento che connota determinati ambienti culturali e non appartiene al genuino messaggio cristiano. Per questi spunti, ILARIA ZUANAZZI, *La reciprocità nell'equivalenza...*, cit.

⁹⁵ Così, MARIA D'ARIENZO, *La diversità femminile nella Chiesa cattolica postconciliare*, in AA. VV., *Rigore e curiosità. Scritti in memoria di Maria Cristina Folliero*, a cura di GIUSEPPE D'ANGELO, Tomo I, Giappichelli, Torino, 2018, p. 312, partic. nota 53

clusione del femminile.

Oltre alla possibile restaurazione del diaconato femminile (di cui si è già detto) bisogna considerare poi l'opportunità di promuovere una più ampia valorizzazione delle specificità femminili, anche attraverso la auspicata creazione di nuovi ministeri⁹⁶, capaci di favorire il principio della pluralità delle vocazioni nell'eguaglianza fondamentale di tutti i fedeli.

Quanto alla partecipazione delle donne al potere di governo ecclesiastico, di notevole importanza è l'istituzione (23 gennaio 2015) della *Consulta femminile permanente* nel *Pontificio Consiglio per la cultura*, che rappresenta una diretta espressione istituzionale di quel maggiore coinvolgimento delle donne nei processi e nelle sedi decisionali, voluta da Papa Francesco. In particolare vanno rimarcati i poteri di iniziativa (proposte) e di consulenza che spettano a tale organismo.

A scongiurare tuttavia letture femministe ed egualitariste delle innovazioni introdotte, pur incoraggiando una presenza capillare delle donne nei Dicasteri della Curia Romana, anche in ruoli di vertice, lo stesso Pontefice sottolinea gli specifici carismi femminili, che dicono diversità funzionale e complementarietà rispetto alle vocazioni maschili⁹⁷.

Certamente, infine, si può concordare con l'opinione diffusa secondo cui andrebbe promossa una più significativa presenza femminile nei Consigli pastorali, diocesani e parrocchiali, nei Sinodi diocesani e nei Concili particolari, come indicato nell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (n. 51).

A questo punto, senza cedere a tentazioni di omologazione o di clericalizzazione delle componenti del Popolo di Dio, e cioè pur salvaguardandone il principio di varietà, va considerata l'unica importante forma di differenziazione basata sul sesso che potrebbe, per gli effetti che comporta, essere ritenuta lesiva del principio di eguaglianza giuridica: l'esclusione delle donne dall'ordinazione sacerdotale.

La negazione del sacerdozio femminile, ribadita costantemente dal Magistero, il quale impegna in essa il dogma dell'infallibilità (trattandosi di una statuizione *definitive tuendam*⁹⁸), si basa su una pluralità di argomenti, in parte già

⁹⁶ Già raccomandata dal M.p. *Ministeria Quedam*, del 15 agosto 1972, in AAS, n. 64, 1972, p. 529 ss.

⁹⁷ In linea, del resto, con il magistero di Giovanni Paolo II, del quale in particolare può vedersi la *Lettera alle donne* 29 maggio 1995, nn. 7 e 8, sulla "unidualità relazionale" di maschio e femmina. Si veda nel medesimo senso della complementarietà dei generi, Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004, in *Il Regno. Documenti*, n. 15, 2004, p. 473, n. 8. Per questi aspetti, MARIA D'ARIENZO, *La diversità femminile*, cit.; ILARIA ZUANAZZI, *La condizione giuridica della donna nella Chiesa cattolica*, in *Daimon*, n. 9, 2009, p. 10.

⁹⁸ L'affermazione contenuta nella Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio Sacerdotalis*, del

accennati e comporta la preclusione del conferimento alle donne della *sacra potestas* nella forma più perfetta della sua espressione: gli uffici con cura d'anime.

Le donne sono dunque escluse, per il fatto di non potere essere ordinate dalla possibilità di insegnare e governare col massimo grado di perentorietà e di coerenza, santificare col massimo potere di salvezza.

In altre parole è loro precluso ogni ufficio capitale.

Come è noto questa differenza attiene al “piano istituzionale” delle relazioni intraecclesiali e delle posizioni giuridiche soggettive, che insieme all'altro, pneumatologico, contribuisce a distinguere e specificare lo statuto comune di tutti i battezzati.

Si ritiene che lo statuto speciale appartenente agli ordinati *in sacris*, si aggiunga a quello del sacerdozio comune, per accrescerlo in senso ministeriale, senza diminuire in nulla lo statuto ontologico comune, e dunque senza scalfire il principio fondamentale dell'eguaglianza dei fedeli.

Tale principio di rango costituzionale, non sarebbe intaccato secondo la dottrina – dalla clausola dell'inciso “*secundum propriam cuiusque conditionem*”, che appare nei canoni sulla pari dignità nell'azione dei fedeli⁹⁹ e che si situa su un piano minore attenendo alle articolazioni funzionali di quella zione comune parimenti degna¹⁰⁰.

22 maggio 1994 richiamata da Papa Francesco nella dichiarazione del novembre 2016, di ritorno da un viaggio in Svezia, va considerata atto di magistero infallibile, come precisato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel *Responso* del 28 ottobre 1995 (in AAS, LXXXVII, 1995, p.1114) e, più tardi nella nota *Doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans*, del 29 giugno 1998, nn. 9 e 11 (in *Ius Ecclesiae*, XI, 1999, pp. 280-283). Nel testo di O.S. Giovanni Paolo II affermava: “la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa”; Papa Bergoglio ha confermato “Sull'ordinazione di donne nella Chiesa l'ultima parola chiara è stata data da Giovanni Paolo II, e questa rimane”. Il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Card. Luis Ladaria, ribadisce il no della Chiesa all'ordinazione femminile, contro le tendenze aperturiste emergenti in alcuni Paesi del Sud America, in vista del Sinodo dei Vescovi di ottobre sull'Amazzonia (cfr. LUIS LADARIA, *Il carattere definitivo della dottrina di “Ordinatio sacerdotalis”*. A proposito di alcuni dubbi, in *l'Osservatore Romano*, 29 maggio 2018).

⁹⁹ Nei già richiamati canoni 208; 204 §1 e 96 CIC. Per un primo e fondamentale commento a questi canoni, si rinvia alle osservazioni di TARCISIO BERTONE, *Sistematica del libro II, I “Christifideles”: doveri e diritti fondamentali*, in *Apollinaris*, n. 56, 1983, p. 437; PIERO ANTONIO BONNET, *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus (can. 208-223)*, in Id., GIANFRANCO GHIRLANDA, *De christifidelibus. Adnotationes in Codicem*, Roma, 1984, pp. 23-25; Id., *De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimplerione et exercitio*, in *Periodica*, n. 73, 1984, p. 340; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Sub can. 208*, in *Commento al Codice*, a cura di Pio VITO PINTO, Università Urbaniana, Roma, 1985, p. 115 ss.; JAVIER HERVADA, *Sub can. 208*, in *Código de Derecho canónico*, 4ª ed., a cura dell'Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona, 1987, p. 173 ss.; GIORGIO FELICIANI, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, in AA.VV., *Il Codice del Vaticano II. Il fedele cristiano*, Bologna, 1989, p. 64.

¹⁰⁰ Così, la maggioranza degli Autori, ed in particolare, GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti...*, cit. p. 181; Id., *Condizione del fedele e concettualizzazione giuridica*, in *Ius Ecclesiae*, 3

Sullo sfondo della tematica si profila il dibattito sull'eguaglianza giuridica, e su come vada correttamente intesa nella Chiesa, indicando la eguaglianza nella titolarità e nel godimento dei diritti fondamentali dei fedeli, e non la generica eguaglianza di diritto divino naturale, la quale appartiene ad ogni essere umano in quanto creatura (si pensi ai diritti fondamentali della persona).

Va cioè considerato che alla personalità giuridica di diritto naturale si aggiunge una personalità giuridica di diritto canonico, che la specifica e la determina secondo le modalità sacramentali della Chiesa (alla filiazione divina si aggiunge il battesimo), arricchendo il piano naturale col piano sovranaturale (senza che nel fedele si abbia una bipartizione, fondendo egli nella sua persona, e nella sua personalità giuridica, i due profili)¹⁰¹.

Questa precisazione è opportuna quando si tratti di giudicare le discriminazioni tra le situazioni giuridiche soggettive interordinamentali, nello stabilire se i rapporti giuridici siano improntati ad un criterio di giustizia.

Fermo restando che il dibattito in relazione alla specifica questione femminile attende e merita di essere ulteriormente sviluppato, si può rilevare quanto segue: presentare il piano istituzionale come l'unico ambito in cui si riscontrano differenze basate sul genere, a fronte di uno statuto ontologico comune (che attesta una generale e più estesa eguaglianza), se risponde al vero in senso sistematico o quantitativo, meno sembra farlo in senso analitico o qualitativo, poiché pone in un secondo ordine di ragioni (cioè lascia per così dire sullo sfondo) la considerazione del tipo di potere esercitato e cioè la profonda differenza essenziale intercorrente tra l'esercizio della potestà pastorale e ogni altra forma di esercizio di potestà (cfr. 1008 CIC).

Anche aggiungere la precisazione (come si tende a fare) che nemmeno gli individui di sesso maschile possono vantare propriamente un diritto all'ordinazione, non cambia che agli individui di sesso femminile manchi (sia negato?) il presupposto per poter coltivare anche solo una legittima aspettativa.

Il giurista può certamente considerare l'esclusione delle donne dal sacerdozio ordinato come ragionevole, fondata cioè in diritto, in base ad un elemento appartenente alla fattispecie concreta (la differenza naturale connessa al dimorfismo sessuale, che declina lo statuto ontologico della persona umana verso tipicità e modalità peculiari), e ad un elemento normativo, di rango su-

(1991), p. 16; di opposto avviso MARIO CONDORELLI, *I fedeli nel nuovo Codex Iuris Canonici*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, I, 1984, p. 793 J. PROVOST, *Sub can. 208*, in *The Code of Canon Law. A Text and commentary*, New York, 1985, p. 140; per una ricostruzione del quadro dottrinale che tiene conto delle diverse posizioni, LUIS NAVARRO, *Il principio fondamentale di uguaglianza*, cit.

¹⁰¹ JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit.; Id., *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, in *Persona y Derecho. Suplemento "Lex Nova" de derechos fundamentales del fiel*, n. 1, 1991, pp. 237-241.

premo nell'ordine delle fonti (la volontà fondazionale di Cristo, che costituisce "fatto normativo di ordine costituzionale" – della scrivente il virgolettato), che assume la peculiare conformazione naturale dell'individuo sessuato come ragione del diverso trattamento giuridico¹⁰².

Il canonista potrà ritenere, anche, che la soluzione del quesito riponga sul mistero della Grazia (il piano divino sovranaturale della Redenzione), non attingibile dall'intelletto umano né tantomeno riducibile a logiche meritocratiche.

Se egli sarà pure fedele, dal canto suo, con sentimento (non con solo senso) teologico, e con assenso dell'intelletto, presterà quella fede divina e cattolica che il Magistero infallibile richiede, quasi giuridicizzando la materia teologica, secondo il modello della *res iudicata pro veritate habetur*¹⁰³.

Però forse andrebbe anche ripensato, e approfondito, il dibattito sulla capacità giuridica delle battezzate, senza confonderlo col tema, pur contiguo, della capacità giuridica dei laici, eludendo implicitamente una domanda che logicamente lo precede, e cioè come configurare uno statuto giuridico delle battezzate, in termini di eguale capacità giuridica rispetto ai battezzati, quando esse sono propriamente ritenute "incapaci" di ricevere l'ordinazione sacerdotale.

Questa incapacità negli effetti, comporta la preclusione di ogni azione pastorale che governi con efficacia sovranaturale (di sciogliere e legare nei Cieli), ovvero la preclusione di ogni forma della *potestas regiminis* che esprimendo il comando evangelico del "pasce mes oves" sia riconducibile alla *potestas ordinis*.

Se certamente va riconosciuta ai *christifideles* una comune condizione soggettiva, o una comune soggettività giuridica generale, nondimeno ragionare di "statuto ontologico comune", "eguale modalità di base" "eguale dignità giuridica", e con espressioni analoghe, non aiuta a sciogliere il quesito nei termini su esposti, così come il passare indifferentemente dal registro della "soggettività" a quello della "capacità", giuridica o di agire, a quello della responsabilità, o ancora peggio dei "ruoli", non dirime la questione.

Più precisamente, alla luce di quanto considerato, come si può affermare – ci si chiede – che alle battezzate *nessun campo di diritti e di obblighi* sia *precluso in anticipo per la mancanza di qualità costanti o di status*, alla stregua di quanto autorevolmente si diceva, negli ordinamenti statuali, del principio di eguaglianza giuridica in relazione alla capacità personale?¹⁰⁴

¹⁰² Per questa interpretazione, ILARIA ZUANAZZI, *La donna soggetto e protagonista*, cit.

¹⁰³ Cfr. LIBERO GEROSA, *Carattere vincolante della verità di fede e metodo scientifico nel diritto canonico. Riflessioni a margine del dibattito sulla ordinazione delle donne*, in *Annuario DiReCom*, n. 1, 2002, pp. 145-160; EDOARDO DIENI, "Mulier, quamuis docta et sancta...", cit, p. 34.

¹⁰⁴ A. FALZEA, *Capacità, II) Teoria generale*, in *Enc. d. Dir.*, Giuffrè, Milano, VI, 1960, p. 12.

Come può intendersi l'affermazione di una generale e comune capacità del *christifidelis*, senza altre distinzioni che non quelle funzionali o vocazionali¹⁰⁵, perdurante la preclusione *ex ante* dell'accesso allo statuto giuridico clericale?¹⁰⁶

Si può ritenere che, nonostante la negazione dell'ordinazione sacerdotale, sia piena nelle battezzate la capacità giuridica e la personalità giuridica, se queste due ultime sono, rispettivamente, la personalità in atteggiamento recettivo (*ius capiendi*) e l'attitudine a diventare soggetto di diritti e di doveri giuridici?¹⁰⁷

Sembra insomma che il tradizionale dibattito sulla capacità e sulla personalità giuridica, nelle sue varie implicazioni tematiche relative alla soggettività giuridica (si pensi alle sottese visioni, atomistica o globale), meriti oggi di essere nuovamente approfondito alla luce della questione di genere, se è vero che l'unica limitazione o restrizione alla posizione giuridica soggettiva del fedele può essere ritenuta *quella certo fondamentale e molto incisiva anche se di ordine meramente funzionale* relativa all'esclusione della donna dall'ordinazione sacerdotale¹⁰⁸.

Se c'è un'asimmetria giuridica nella capacità, pur giustificata o giustificabile, è oggi ancora e solo questa.

Al diritto il compito, in sintonia con i principi fondamentali dell'ordinamento canonico di trovare soluzioni in grado di porvi rimedio.

¹⁰⁵ GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto*, cit., p. 38.

¹⁰⁶ Cioè una determinazione funzionale che non si specifica successivamente, in ragione delle libere scelte o comunque delle vicende personali del soggetto, ma che si impone nel momento stesso in cui si assume la capacità giuridica canonica.

¹⁰⁷ Per queste definizioni, PIETRO FEDELE, *Capacità canonica (Teoria generale)*, in *Enc. d. Dir.*, Giuffrè, VI, Milano, 1960, p. 163.

¹⁰⁸ PIERO ANTONIO BONNET, *Capacità, IV) Diritto canonico*, in *Enc. Giur. Treccani*, Roma, 1988, p. 5.